



“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

LA 'REPÚBLICA' DE PLATÓN Y SU INFLUENCIA EN EL PENSAMIENTO UTÓPICO*

Francisco Lisi
Instituto de Estudios Clásicos Lucio Anneo Séneca
Universidad Carlos III de Madrid

Es ampliamente reconocida y aceptada la influencia de la *República* de Platón en el pensamiento utópico, baste señalar como muestra el artículo *utopia* de la Micropedia de la *Britannica* (XII, 220) que reconoce sin más que fue "the model of many, from More to H.G. Wells" (cf. *quoque* H. Süßmuth 1967, 12). B. Kytzler (1987, 18s.) sostiene incluso que en la Antigüedad se consideraba la *República* de Platón una utopía *avant la lettre*.¹ Esta comprobación que utilizo como punto de partida permite en primer lugar un corolario. Es obvio que, ante la importancia que se le otorga o que pretendidamente posee, no será posible en el espacio de tiempo que tengo a mi disposición poner a prueba su veracidad de manera detallada. El camino que pretendo recorrer es ver cuáles son las ideas fuerza, los *topoi* –o, más concretamente, sólo algunas de las ideas fuerza- que constituyen el andamiaje ideológico de la *República* y su pervivencia, olvido o modificación en algunas muestras arbitrariamente escogidas.

Otra conclusión que se impone tras la lectura del título, extremadamente ambicioso en su imprecisión, es qué entendemos por influencia, puesto que la unanimidad acerca de la importancia de la *República* se esfuma en el momento de considerar *cómo* se dio esa influencia –para no hablar de las dificultades que presenta la noción de influencia, que presupone, si no se la especifica rigurosamente, una concepción mecanicista en la que la aparición de términos, imágenes, nociones semejantes es referida a un presunto modelo, sin apreciar las modificaciones y desplazamientos, los sesgos, y los contextos en que estas ideas aparecen y que implican nuevas determinaciones y significaciones. No voy a entrar

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto HUM2004-04168/FILO financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España

¹ Kytzler confunde aquí claramente los términos. Una cosa es considerar que el estado delineado por Platón es irrealizable o ficticio (*commenticia*, Cic. *De orat.* I 230, y no *commentaticia* como cita erróneamente Kytzler, término inexistente en latín) y otra muy distinta ver a la *República* concebida ya por Platón como algo irrealizable. Ninguno de los pasajes citados por Kytzler afirma eso.

tampoco en este problema, simplemente me refiero a la diferencia que existe entre aquellos que suponen como Louis Reybaud (1841, 13s.), uno de los primeros que trabajaron sistemáticamente la historia de la utopía, o el autor del artículo de la *Micropaedia* de la *Británica* anteriormente mencionado, que fue un modelo directo, y otros que, como E. Bloch (II 1974, 566), creen que la *República* ejerció su influencia a través de la negación, porque sirvió de inspiración a la recuperación del ideal de una sociedad comunista sin clases a través del comunismo del estamento gobernante que tenía la función de mantener la solidaridad en la clase explotadora.

El mismo Bloch puede servirnos para poner de manifiesto otra imperfección del título de esta ponencia. En su monumental obra, el filósofo alemán une la utopía a la esperanza y ve manifestaciones de la primera en casi todos los ámbitos de la vida humana. La utopía es la esperanza que acompaña al ser humano en su búsqueda de superación y en su proyección hacia el futuro. Es evidente que, en el caso de la *República* y su influencia en el pensamiento utópico, tendríamos que precisar qué ámbito específico pretendemos enfocar y si consideramos el término utopía veremos que no existe unanimidad en el significado que se le da la palabra en las diferentes lenguas y ni siquiera en el que tiene en una misma lengua a lo largo de su historia o en diferentes autores. Si en algunos casos se afirma que la utopía es un proyecto crítico y reformador², e. d. se subraya su directa aplicabilidad a la realidad política y social; otros consideran el carácter irrealizable de la descripción utópica su rasgo esencial³, mientras que un tercer grupo, por cierto, prefiere

² Brockhaus (73s.); s. v. Utopie: "Schilderung eines erdachten (erhofften oder befürchteten) Gesellschaftszustandes als Leitbild oder Korrektur bestehender Verhältnisse. Die Sozialutopien liefern entweder ein ideales Modell einer gesellschaftlichen Ordnung, das fernab der kritisierten zeitgenössische Verhältnisse steht, oder sie knüpfen als 'konkrete' Projektionen an die Realität an und beschreiben mögliche, quantitativ-qualitative, evolutionär oder revolutionär herbeizuführende Veränderungen."

³ Petit Larousse (1049):s. v. Utopie: "Système ou projet irréalisable; conception imaginaire. || Philos. Conception d'une société idéale où les rapports humains sont réglés mécaniquement ou harmonieusement (Ceux qui ont imaginé des utopies sont Platon, Th. More, Saint-Simon, Fourier, Orwell). G. Devoto-G. C. Oli (1971, 2608) s. v. Utopia: "Quanto costituisce l'oggetto di un'ispirazione ideale non suscettibile di realizzazione pratica... part. Ideale etico-politico destinato a non realizzarsi dal punto di vista istituzionale, ma avente ugualmente funzione stimolatrice nei riguardi dell'azione politica, nel suo porsi come ipotesi di lavoro o, per via di contrasto, come efficace critica alle istituzioni vigenti." Britannica XII s. v. utopia, "an ideal commonwealth whose inhabitants exists under seemingly perfect conditions. Hence 'utopia' and 'utopianism' are words use to denote visionare reforms that tends to be impossibly idealistic." C. de Figueiredo (1986, II, 1266) s. v. utopia: "País imaginário, em que tudo está organizado da melhor forma. Fig. Plano de governo, de que resultaria a felicidade pública, se ele fosse exequível. Ext. Projecto imaginário. Sistema ou idea irrealizável, fantasia."

subrayar la perfección de ese estado de cosas, o sea el carácter de modelo.⁴ En el caso del castellano, pueden observarse oscilaciones y contradicciones no sólo diacrónicas, sino también sincrónicas, oscilaciones que no dudo que podrían encontrarse también en otras lenguas, pero que requerirían más tiempo del que tengo a mi disposición. La palabra entra en el diccionario de la Real Academia en 1869, cuando se la define como "Plan, proyecto, sistema ó doctrina que halaga en teoría, pero cuya práctica es imposible". No sé por qué halaga una utopía, pero es evidente que se destaca su carácter imposible y que no se limita al ámbito político o social. Esta definición se repite en la edición de 1884, aunque cae en la de 1899, donde aparece "Plan, proyecto, doctrina o sistema halagüeño pero irrealizable". Creo que es obvia la derivación del adjetivo halagüeño, pero su aparición en esta definición continúa siendo inexacta e imprecisa, como es hábito en la tradicional institución. Es probablemente esta inexactitud la que ha contribuido al éxito de la definición, que se mantuvo hasta la vigésima edición en 1985. En la 21ª de 1992 se cambia por una que se ha mantenido hasta el momento por "Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación". Las modificaciones importantes son dos: el cambio del adjetivo 'halagüeño' por 'optimista', porque probablemente alguien observó el desatino de la calificación y el abandono del carácter de 'irrealizable' de la utopía, su realización depende del momento histórico concreto en el que se formula, pero no queda descartada en el futuro ni, más importante aún, en el pasado. Este cambio es el más significativo, dado que las definiciones habituales solían considerar el corte entre utopía y realidad política como el rasgo esencial.⁵

Todas estas definiciones de utopía la diferencian de las descripciones de estados paradisiacos, pero esta distinción no se observa en general en las agrupaciones o colecciones de textos considerados utópicos. Los estadios de inocencia primigenia, negadores de la cultura son contrarios a las formaciones utópicas que se presentan como producto de la ciencia política, sociedades con justicia. El imperio de la justicia es una de las características esenciales de las construcciones utópicas. La relación entre ficción y realidad, entre el proyecto político reformador y la descripción de una utopía no es ni puede ser nítido, porque en toda utopía reside el anhelo de cambio, de mejora de una situación a la

⁴ R. E. Allen (1990, 1353) s. v. Utopia: "an imagined perfect place or state of things".

⁵ Cf., por ejemplo, la definición de J. Casares (1959, 849) s. v. Utopía: "Plan, proyecto o ficción ideal, pero de imposible realización".

que se le opone críticamente la descripción de una sociedad mejor. No obstante, en este periplo quisiera mantener la distinción entre la utopía y la reforma social, tal como la pueden haber propuesto Henri Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier o Carlos Marx.

Sirva este pequeño paseo lexicográfico para extraer una primera conclusión acerca del carácter utópico de la *República*. Utilizando un dicho español, puede sostenerse que todo depende del cristal con que se mire. Si se considera la *República* como un "ideale etico-politico destinato a non realizzarsi dal punto di vista istituzionale, ma avente ugualmente funzione stimolatrice nei riguardi dell'azione politica, nel suo porsi come ipotesi di lavoro o, per via di contrasto, come efficace critica alle istituzioni vigenti" (G. Devoto-G.C. Orli 1971, s.v.), que es la convicción que se ha impuesto a partir de los trabajos de G. Müller (1951), especialmente en los círculos anglosajones (véase el trabajo de C. Bobonich 2002)⁶, la respuesta debe ser pura y simplemente no.⁷ El estado descrito en la *República* es descrito en diferentes oportunidades como realizable, con gran dificultad, por cierto, pero posible.

En efecto, en cuatro pasajes del diálogo se trata de manera explícita la posibilidad de realización del mejor estado y de las condiciones necesarias para ello: V 472d4-474c3; VI 499a11-502c8; VII 540d1-541b5 y IX 592a1-b6.⁸ El primer pasaje, en el centro del tratamiento de las reformas más audaces propuestas por Sócrates: el comunismo absoluto de los guardianes, califica a la ciudad descrita por Sócrates como παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως, modelo de un buen estado. Se trata de una descripción teórica destinada a ponerse en práctica, un proyecto que, como todo proyecto, presupone una cierta desviación en el momento de la concreción, pero no en lo sustancial. El pasaje subraya expresamente la posibilidad de realización de ese proyecto político concreto. Sócrates establece sólo una condición: la unión de poder político y conocimiento (473c11-e2). En el pasaje del libro VI, Sócrates vuelve a insistir en que la única condición es que el poder sea ejercido por los filósofos que son los únicos pintores que podrán llevar el cuadro social más aproximado al modelo divino descrito por Sócrates (505 e2-4). En la realización, el filósofo deberá tener en cuenta dos elementos: el modelo divino y los seres humanos que formarán parte de la ciudad. Su actividad consiste en hacer *tabula rasa*, eliminando o reformando las normas

⁶ También en Alemania hay defensores abundantes de esta tesis, cf. G. Gadamer (1983), F. F. Schwarz (1987).

⁷ Tampoco es un experimento mental como pretende B. Gladigow (1987).

⁸ En lo que sigue doy un apretado resumen de las tesis defendidas en F. L. Lisi 1998.

que han de regir la vida del estado. Para ello, necesitan convencer a los ciudadanos de la bondad de su gobierno. Este pasaje permite establecer las siguientes conclusiones: (1) el gobierno filosófico es posible si puede convencerse al pueblo de su necesidad (2) Las constituciones de los filósofos serán, como Calípolis, una copia del modelo divino, de modo que la realización será una copia de tercer grado. (3) Calípolis es una entre las diferentes concreciones teóricas que puede tener el modelo divino, no es un proyecto de valor universal. (4) Es esencial para la concreción de ese mejor estado la formación completa de los seres humanos a través de normas que tiendan a la virtud.

El tercer pasaje, al final del libro séptimo, vuelve a insistir en la realización del estado ideal, en el gobierno filosófico y en la necesidad de establecer la constitución guiándose por el modelo ideal y las ideas de lo justo, lo bello y lo bueno, pero avanza en la concreción del proyecto: es necesaria una ciudad purificada (καθαρά πόλις), e. d. propone expulsar a los mayores de 10 años y dejar en ella a los niños que aún no han sido completamente deformados por las normas al uso. Por último, el pasaje del noveno libro que es el caballo de batalla de los que quieren subrayar el carácter irrealizable de la *República*, muestra, bien leído, que no se trata de que no sea posible llevar a cabo el proyecto político, sino que Sócrates afirma que también tiene una validez en el plano individual, incluso si las condiciones no permiten pensar en su realización. Justamente eso garantiza que es en toda circunstancia realizable.

Más que una ficción, por tanto, la *República* es un proyecto político o un esbozo de proyecto político, dado que sólo se extiende en cierta medida en la descripción de las condiciones de vida de la clase gobernante, en especial en su selección y educación. No se mencionan prácticamente leyes, lo que ya llevado a muchos críticos a creer que era un estado sin leyes, algo que no soporta ni la menor consideración del texto. Tampoco queda claro si las leyes que regirán la vida del estado serán escritas o no y no sabemos nada sobre el régimen de propiedad imperante en el tercer estamento, el productor. Sócrates es incluso ambiguo respecto de la forma de gobierno, que puede ser aristocracia o monarquía, tal como él mismo afirma, aunque implícitamente parecería ser una especie de monarquía rotativa, en la que los filósofos alternadamente se dedicarían al ejercicio del poder y a la investigación filosófica y la contemplación de la Idea del Bien.

Esta poca concreción en los detalles es lo que, probablemente, ha dado pie a las diversas interpretaciones que se han ofrecido. La poca concreción de la propuesta obliga a preguntarse por qué Platón la consideró un proyecto realizable o realizado – es de notar que en el primero de los pasajes analizados no descarta la existencia de algún estado en algún lugar que reúna las características exigidas. De hecho, se trata precisamente de eso: de la enunciación de los principios básicos que deben servir para crear un estado "ideal". Este rasgo de la *República* es una de las dificultades mayores con las que se enfrentan los que pretenden considerarla el primer momento en la larga tradición de las así llamadas 'utopías sociales', especialmente de la serie que se inicia en el Renacimiento. La *Utopía* de Moro, por ejemplo, aunque pudiera parecer superficialmente aproximarse a Calípolis, no lo hace ni siquiera en aspectos tan centrales como el comunismo (cf. para las diferencias E. Surtz en J.H. Hexter-E. Surtz 1965, cliv-clv y *Utopia* 100, 9-12)⁹ En realidad, el estado descrito por Moro se aproxima más a Magnesia que a Calípolis. Para citar otro ejemplo, también en la Christianopolis de Andreae se descubren ecos que la aproximan al texto de las *Leyes* (cf. por ejemplo el capítulo 29 sobre el triunvirato y las razones por las que los cristianopolitas no han adoptado la monarquía como forma de gobierno). Algo semejante puede observarse en el esbozo político de Franke Petric, que contiene pasajes que son paráfrasis claras de las *Leyes* (cf. p. ej. el capítulo 6 *Della popolazione e la sua uguaglianza*). La obra de Platón ocupa un lugar peculiar en este sentido que la distingue también de su otro gran proyecto, las *Leyes*. Ambas obras se encuadran más en la tradición de los reformadores sociales como Robert Owen, Saint Simon o Fourier. En la *República*, Platón se concentra, en realidad, en los dos aspectos que considera centrales: la selección y educación del estamento gobernante y lo hace porque cree que la causa de la degeneración social radica en la inopia intelectual y moral de las clases gobernantes, algo que desde la perspectiva actual los que estamos sometidos a la reforma universitaria de Bologna podemos comprender muy bien.

Veamos algunos de los principios básicos alrededor de los que la *República* se ordena.

(1) En primer lugar, hay que señalar que el tratamiento del estado surge en el marco de la analogía entre la ciudad y el alma, introducida como respuesta concreta a la cuestión de si

⁹ La obra de Moro será citada siempre según la paginación de la edición de J. H. Hexter-E. Surtz 1965.

la justicia individual conduce o no a la felicidad. La estructura del diálogo muestra con claridad que el mejor estado aparece como contrapartida crítica a la situación imperante en el individuo común y en la sociedad. El final del primer libro interrumpe artificialmente un texto que no tiene solución de continuidad y que se extiende hasta el fin de las exposiciones de Glaucón y Adimanto de las diferentes teorías contrarias a la justicia (II 367a2). El diálogo se divide así en dos partes: por un lado, las nociones habituales de la justicia y, por otro, la grandiosa descripción platónica.¹⁰ Pero estas partes se encuentran enfrentadas de manera especular: la descripción de la ciudad de la primera forma de estado, que satisface las necesidades elementales (370b5-372e1), sigue directamente a la concepción más banal y peligrosa de la justicia, la expuesta por Adimanto (362d1-367e5). La crítica a los poetas que precede la construcción de la ciudad justa se corresponde con la posición de los intelectuales representada por Glaucón (357a1-362c8) y con la crítica a los poetas en el libro X, los filósofos reyes se oponen a la ideología partidista de Trasímaco en el libro uno y de los estados degenerados en los libros VIII y IX. Por último, la visión que culmina el libro retoma el tema del inicio en un plano superior. El más allá se opone ahora al mundo de esta vida y los castigos en el Hades son una amplificación de la existencia desgraciada que lleva el alma en la cárcel de este cuerpo, que sólo encuentra remedio en la práctica de la filosofía. Sobre todo, la oposición entre el estado construido por el político filósofo y los estados en manos de los políticos habituales debe servir como una crítica profunda contra el estado de cosas imperante. La *República* es la crítica más radical que hiciera Platón a la práctica y a las concepciones políticas de su época. En este aspecto, el diálogo inicia sí una actitud que ha de pervivir en la historia del pensamiento utópico, su carácter fuertemente crítico con la situación imperante. Sin embargo, la tradición que se irá convirtiendo lentamente en lo que hasta ahora he denominado pensamiento utópico se constituye también como crítica de la crítica, en polémica con el texto platónico. La descripción del mejor estado cuyo fragmento conserva el texto transmitido de la *Política* de Aristóteles, que tampoco es un texto estrictamente utópico, pero con una influencia quizás mayor que la *República*, es también el producto de la crítica no sólo a los estados existentes de facto, sino también a los proyectos teóricos, en especial la *República*. Más radical aún en la crítica es

¹⁰ A. Masaracchia (1993, 885) ha señalado que hasta la intervención de Adimanto se delinearán todas las posiciones más importantes sobre la justicia.

el estado ideado por el filósofo estoico Zenón, que fue concebido en directa contraposición a los estados y las leyes existentes y como réplica a la *República* platónica.

[Más tarde, se aducirá la influencia del diálogo, pero su influencia no siempre puede comprobarse de manera directa. El texto es conocido, algunas de sus ideas son retomadas, pero lo son con contenido diferentes. Platón se convierte en un referente, pero un referente que es visto a través del prisma de la crítica y del cristianismo. La *Utopía* de Moro antes citada, por ejemplo, es una muestra de cómo la ficción de una sociedad mejor pretende servir de crítica constructiva a las condiciones políticas y sociales. De hecho, las propuestas no fueron entendidas como mera ficción por los lectores de la época, como lo indican los experimentos sociales llevados a cabo en Nueva España (E.ímaz 1956², xvii, F. B. Warren 1963 34-88). Moro, como Platón, veía en la avaricia de dinero la fuente de la injusticia:

Quamquam profecto mi More (ut ea vere dicam, quae meus animus fert) mihi videtur ubicunque privatae possessiones, ubi omnes omnia pecunijs metiuntur, ibi vix unquam posse fieri ut cum Republica aut iuste agatur, aut prospere, nisi vel ibi sentias agi iuste, ubi optima quaeque perveniunt ad pessimos, vel ibi feliciter, ubi omnia dividuntur in paucissimos, nec illos habitos undecunque commode, caeteris vero plane miseris....haec inquam, dum apud me consydero, aequior Platoni fio, minusque demiror, dedignatum illis leges ferre ullas, qui recusabant eas quibus ex aequo omnes omnia partirentur commoda (TH. MORE 1518 [1979], 102, 20-104,6)
:"Aunque, por cierto, para ser sincero, mi querido Moro, me parece que allí donde haya propiedad privada, donde todos midan todo por el dinero, difícilmente puede suceder que la cosa pública sea conducida de manera justa y próspera, a menos que creas que se actúa justamente allí donde los peores obtienen todas las cosas óptimas, o que se es feliz allí donde todo se divide entre poquísimos y éstos ni siquiera son muy aptos, mientras el resto vive en la absoluta indigencia. Te confesaré que cuando considero estos asuntos, me vuelvo más inclinado a Platón y me asombro menos de su rechazo a legislar para aquellos que se negaban a repartir todos los bienes con igualdad").

La república de los utopienses, regulada por muy pocas leyes, se caracterizaba por su justicia y se compara con ventaja con la situación imperante en otras naciones (102, 26-104,4).

En la *Ciudad del sol* el Genovés compara en varias ocasiones la situación desgraciada en Nápoles con la vida correcta que llevan los habitantes de la ciudad del sol:

"Ma noi non così, perché in Napoli son da trecento mila anime, e non faticano cinquanta milia; e questi patiscono fatica assai e si struggono; e l'oziosi si perdono anche per l'ozio, avarizia, lascivia ed usura, e molta gente guastano tenendoli in servitù e povertà, o fاندoli partecipi di lor vizi, talché manca il servizio publico, e non si può il campo, la milizia e l'arti fare, se non male e con stento. Ma tra loro, partendosi l'offizi a tutti e le arti e fatiche, non tocca faticar quattro ore il giorno per uno; sì ben tutto il resto è imparare giocando, disputando, leggendo, insegnando, caminando, e sempre con gaudio." (Pero nosotros no actuamos así, porque en Nápoles hay cerca de 300000 almas y no trabajan ni 50000 y éstas se fatigan bastante y se destruyen, mientras que los ociosos se pierden también por el ocio, la avaricia, la lascivia y la usura y destruyen a mucha gente, teniéndola en servidumbre y pobreza o haciéndola partícipe de sus vicios, de manera que funciona mal el servicio público y no se puede cultivar el campo, hacer la milicia o practicar las artes si no es mal y defectuosamente. Pero entre ellos (los habitantes de la ciudad del sol), dado que comparten entre todos los oficios, las artes y los trabajos, no les toca trabajar ni cuatro horas al día, mientras que todo el resto consiste en aprender jugando, disputando, leyendo, enseñando, caminando y siempre con alegría;1080)¹¹

Creo que es innecesario abundar en ejemplos posteriores, dado que es evidente que todos ellos surgen de la misma intención crítica. No obstante, la *República* no inicia esta tradición, sino que es sólo el miembro de una serie de proyectos políticos que se remonta a pensadores anteriores (J. Bisinger, 1925 [1963],10) ¹². Isócrates (*Filipo* [V] 12) y Aristóteles en el segundo libro de la *Política* evidencian la existencia bastante generalizada de un género que podría denominarse el proyecto de ordenación política (Kl Schöpsdau

¹¹ Cito la obra de Campanella por la edición de R. Amerio (1956).

¹² H.-G., Gadamer, (1983, 440-443), habla incluso de la existencia de un género utópico anterior a Platón; de manera semejante: A. Nightingale, (1993, 281).

1994, 93, nota 2). De sus testimonios también puede deducirse el carácter teórico de esta clase de obras, entendiendo por esto el no estar referidas a ninguna aplicación inmediata. El mismo Platón presenta análisis y propuestas de estados en las *Leyes*, el *Menéxeno*, el *Timeo* y el *Critias*. No obstante, esas descripciones no tienen todas el mismo valor que la *República*. Mientras que la *República* presenta un modelo normativo y se asemeja por ello a aquéllas, los otros diálogos hacen un relato supuestamente histórico, independientemente del valor más o menos ejemplar que pueda tener, tal como sucede con las exposiciones, en cierto sentido similares, de sistemas políticos existentes, como la *Constitución de los Lacedemonios* del seudo Jenofonte, por ejemplo. Aunque en muchas ocasiones el carácter propagandístico de estos escritos implicara un cierto valor normativo de esos estados, no se presentaban a sí mismos como una proposición de cambio. Pocos son los proyectos de *reforma* de los que han llegado noticias más o menos concretas hasta nosotros. No obstante, es posible afirmar a partir de esos escasos testimonios, que Platón insertó conscientemente su obra dentro de un género conocido.

(2) Tampoco es exclusivamente platónico, aunque la tradición se lo haya atribuido unánimemente, otro rasgo que caracteriza el estado de la *República* y que ha tenido una amplia recepción en la tradición utópica: el comunismo de los guardianes. La disolución de la familia y la propiedad común de mujeres y niños no tiene la misma aceptación a causa del cristianismo. No obstante, el testimonio de las *Asambleístas* de Aristófanes, donde las mujeres deciden tomar el poder en lugar de los hombres, habla de un comunismo absoluto con una comunidad de mujeres y varones (583-688). L. Cohn (1895, 982) ha notado que las objeciones que Platón pone en su libro en boca de Glaucón se encuentran en Aristófanes en boca de Blépiro. Dado que es imposible que Aristófanes hubiera leído el diálogo que por lo menos se escribió veinte años más tarde es probable que haya una fuente común de teoría social. Probablemente se trata de una fuente pitagórica o incluso socrática. Praxágora, la mujer que se pone al frente de la rebelión femenina propone su modelo político como algo realmente nuevo y teme la resistencia producto de la costumbre (583-585). Su propuesta es la de un comunismo radical: propiedad común, eliminación de la riqueza, ya que todos poseerán lo mismo:

"Diré que todos deben poseer todo en común y tener parte en todo

y vivir de lo mismo y no ser uno rico y el otro miserable, ni labrar uno un latifundio mientras que el otro no tiene tierra ni para recibir sepultura, ni éste disponer de muchos esclavos, mientras que aquél no tiene ni un asistente. Establezco un medio de vida común e igual a todos" (590-594)

y propiedad colectiva de la tierra (597s.):

"...lo primero que haré será hacer común las tierras de todos y el dinero y las otras cosas que cada uno tiene en propiedad privada")¹³.

La vida en común hará inútil la propiedad privada y eliminará el crimen, ya que el deseo de ella que induce al delito (600-610). También propone la comunidad de hombres y de mujeres (613-643)¹⁴. Existen paralelismos casi literales con la obra platónica ("En ese tiempo, considerarán padres a todos los que sean más viejos que ellos" 636/637, *cf. Resp. V* 461c-d). Una semejanza central entre ambos proyectos es la búsqueda de un orden social más sencillo, alejado del lujo que se considera en ambos casos de manera negativa. A. L. Bonnette (1989, 155-182) ha resumido en una reciente disertación algunas de las diferencias fundamentales que existen entre la obra de Aristófanes y la de Platón. En primer lugar, el igualitarismo que aparece en las *Asambleístas* es más radical que el de Platón, que reduce el comunismo al estamento de los guardianes. En la comedia, las mujeres instauran un comunismo radical e igualitario (A. L. Bonete 1989, 171). Un punto central es, a mi entender, la ausencia de un planteamiento relativo a la educación o reeducación de los ciudadanos en el caso de Praxágoras. Es evidente que Aristófanes no está presentando una caricatura del estado platónico, pero es evidente también que critica una teoría o un modelo que ha de retomar Platón en su estado de la *República* y en su teoría política ha de jugar un importante papel moderador. Es imposible que las coincidencias prácticamente textuales sean una mera casualidad, como pretende R. G. Ussher (1969, 394s.), para que la comedia tenga sentido es necesario que esté haciendo referencia a teorías en boga o, al menos,

¹³ *Cf. Plat. Resp. IV* 416d-417b, *Leg. V* 739a-e.

¹⁴ *Cf. Plat. Resp. IV* 423e; *V* 457c-466d. Es interesante notar que en la *República*, Platón parece recoger el escarnio con que la comedia de Aristófanes había tratado esos problemas teóricos (*V* 452 a-e, *cf. Aristóf. Lisist.* 615,636).

discutidas en ese momento.

La comedia aristofánica permite percibir cuál ha sido la modificación que ha introducido Platón a la doctrina del comunismo. En la *República*, éste se encuentra limitado a la clase de los guardianes, no es universal. Es cierto que Sócrates-Platón no afirma explícitamente cuáles eran las relaciones de propiedad del estamento productor. Ello significa, empero, que no era un detalle de importancia y que podía existir o no la propiedad privada. Lo importante era que la clase gobernante viviera en el comunismo más absoluto para no caer en la injusticia. Es más, la especialización que es otra de las características del estado platónico, implica, por lo menos, la posesión de los instrumentos indispensables para la realización de las tareas al menos en el plano de las diferentes profesiones. El comunismo en el tercer estamento es también improbable porque la concepción platónica presupone una igualdad de naturaleza entre los miembros del grupo para que el comunismo radical sea posible. Son necesarias naturalezas muy superiores y, como muestra la fenomenología de la degeneración social de los libros VIII y IX, cuando ellas pierden el poder desaparece también el comunismo.

La concepción de Platón está estrechamente relacionada con su teoría del alma y de la analogía entre la ciudad y el individuo. Zenón, el fundador del estoicismo, quien según el testimonio de Plutarco escribió su *República* contra el diálogo de Platón (SVF I 260), parece, no obstante, haber seguido la idea platónica en lo que hace al comunismo. No es fácil hacerse una idea del contenido de la obra con los escasos 15 fragmentos que se han conservado. No obstante, a pesar de la aparente universalidad del estado cósmico proclamada por Plutarco (*de Alex. virt.* I 6 329a =SVF I 262), Zenón parece haber restringido el comunismo a los *sophoi* (SVF I 269), el equivalente estoico del filósofo platónico. En el conocido y comentado fragmento 262, Zenón menciona una ley común y critica las diferentes acepciones de justicia, pero no habla de un estado universal. Parecería que su estado hacía al menos una distinción más radical que el platónico al considerar "ciudadanos, amigos, parientes y libres sólo a los virtuosos" (σπουδαίους; SVF I 222).¹⁵ Para alcanzar una verdadera igualdad era necesaria la llegada del cristianismo y es precisamente en el humanismo renacentista cuando podemos observar, creo, por primera

¹⁵ Creo, por tanto, que generalizaciones sobre un estado universal como las que hace E. Bloch (1959, II, 569-575) no resisten la verificación filológica.

vez la generalización del ideal comunista y una lectura de Platón que le atribuye esa generalización. No obstante, el ideal comunista queda restringido a los ciudadanos en el caso de Moro, puesto que en Utopía existen esclavos.

Rafael Hitlodeo, el personaje que había visitado Utopía, comparte con Platón la idea de que lo privado destruye lo común (104,5-6), pero funda la salvación del estado más en la igualdad que en la justicia y en un tipo de igualdad que Platón denomina aritmética, y pone como condición de la existencia feliz de la comunidad la abolición absoluta de la propiedad (*Adeo mihi certe persuadeo, res aequabili ac iusta aliqua ratione distribui, aut feliciter agi cum rebus mortalium, nisi sublata prorsus proprietate, non posse* "Hasta ese punto estoy convencido que las cosas no pueden ser distribuidas con una cierta proporción equitativa y justa o los asuntos de los mortales no pueden ser gestionados felizmente, si no se erradica completamente la propiedad"). La suave oposición de Moro y Egidio es respondida con un recurso a la experiencia personal: el comunismo absoluto imperante en Utopía es el origen de todos los bienes del sistema político. Por el contrario, los males que asuelan nuestra sociedad se podrán aliviar, pero nunca erradicar mientras subsista la propiedad privada. Lejos de caer en la molición, los habitantes de Utopía son todos ricos y la pobreza se ha eliminado (239, 9-11).

El Genovés que había visitado la Ciudad del Sol generaliza el comunismo filosófico: todos los habitantes de la ciudad son filósofos y practican la propiedad común de todos los bienes, incluidas las mujeres:

"Questa è una gente ch'arrivò là dall'Indie, ed erano molti filosofi, che fuggiro la rovina di Mogori e d'altri predoni e tiranni; onde si risolsero di vivere alla filosofica in commune, si ben la comunità delle donne non si usa tra le genti della provincia loro; ma essi l'usano, ed è questo il modo. Tutte cose son comuni; ma stan in man di ufficiali le dispense, onde non solo il vitto, ma le scienze e onori e spassi son comuni, ma in maniera che non si può appropriare cosa alcuna.

"Dicono essi che tutta la proprietà nasce da far casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio; ché per sublimar a ricchezze o a dignità il figlio o lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace publico, se non ha timore, sendo potente; o avaro ed insidioso ed ippocrita, si è impotente. Ma quando perdono l'amor

proprio, resta il commune solo".¹⁶ ("Éste es un pueblo que llegó de la India y había muchos filósofos que huyeron de la ruina de Mogori y de otros bandidos y tiranos, por lo que decidieron vivir de manera filosófica en común, aunque la comunidad de las mujeres no se utiliza entre los pueblos de su provincia, pero ellos la usan de la siguiente forma. Todas las cosas son comunes, pero la dispensan magistrados, por lo que no sólo el victo es común, sino también las ciencias, honores y diversiones, pero de manera tal que nadie puede apropiarse de nada.

"Dicen que toda la propiedad nace de tener casa aparte, hijos y mujer propia, de donde surge el amor propio, que por hacer rico al hijo o elevarlo a una dignidad o dejarle herencia, todo el mundo se vuelve o bien un rapaz público, si carece de temor, cuando es poderoso, o avaro, insidioso e hipócrita si es impotente. Sin embargo, cuando pierden el amor propio, queda sólo lo que es común").

Este pasaje es interesante porque, mientras Moro ponía el origen de los males en la existencia de la propiedad común, Campanella apunta a la familia como origen primario de la propiedad privada y, por ende, de los vicios y males en la sociedad.

Existen algunas utopías que, contrariamente a estos ejemplos, consideran la existencia de dinero, oro, plata y propiedad privada, como la Nueva Atlantis de Francis Bacon (1627) y *The Commonwealth of Oceana* de James Harrington (1656), un estado fuertemente militarizado según el modelo de la polis clásica. El comunismo platónico de la *República* queda como un ejemplo único, diverso tanto de estos modelos cuanto de las propuestas más radicales que se extienden desde la Antigüedad hasta la época contemporánea. Mientras estos últimos se basan en la igualdad, el comunismo platónico es la fuente y la expresión de la diferencia existente entre el estamento gobernante y el resto de los ciudadanos.

(3) En este punto tocamos el rasgo más característico de la obra platónica, el gobierno filosófico, tal como lo ha señalado E. Bloch (1959, II, 565). Platón distinguió con claridad dos tipos de organización de la comunidad humana, que corresponden a los dos ciclos

¹⁶ Los textos de Campanella se citan de aquí en más según la edición de M. Baldini (1995) en la versión digital realizada por L. Barberi (http://www.liberliber.it/biblioteca/c/campanella/la_citta_del_sole/html/la_citta.htm)

cósmicos mencionados en el mito del *Político* (269c4-274e1). En un período, las diferentes comunidades de seres humanos se encontraban bajo el gobierno directo de una divinidad que, debido a su superioridad, podía gobernar y conducir individualmente a cada uno de los miembros. En el segundo, cuando el demiurgo abandona el timón del universo y se retira a su atalaya, los hombres deben recurrir a la técnica –cuyos principios básicos les son transmitidos por diferentes dioses- como sustituto del gobierno divino y como respuesta a la creciente degeneración cósmica.¹⁷ En el caso de la política, el estado y la ley son la correspondencia humana del gobierno directo divino. La *República* se encuadra dentro de esta filosofía de la historia, es el producto humano del conocimiento filosófico que es el mejor reflejo o la mejor copia del conocimiento divino. La ley del filósofo es siempre general y se adapta al mundo cambiante en el que los hombres están inmersos, porque el filósofo posee el conocimiento necesario para adaptar la norma general a las diferentes situaciones. Es por tanto mejor que la ley escrita y fija que rige en las ciudades, una ley que no suele provenir del conocimiento, sino que es el producto de opiniones humanas que pueden ser más o menos ciertas, pero que no tienen el fundamento cierto del arte político. Por otro lado, es peor que la conducción personalizada de los dioses y se basa en un conocimiento que no tiene la solidez del conocimiento divino, aunque está emparentado con él.

En una palabra, el político filósofo debe gobernar por medio de leyes generales como todo ser humano, pero a diferencia del resto, sus leyes y sus normas provienen del intelecto, del *nous*, que tiene un dominio absoluto en su alma y por ello serán mejores que las que son dictadas bajo la influencia del alma irascible o la concupiscible. En términos platónicos, no sería posible designar como utópica la vida que se da en el ciclo divino, la vida bajo Cronos, puesto que el mejor estado sólo puede ser producto de la técnica humana, construido por seres humanos. Como producto de la técnica, se caracteriza por sus normas correctas y el respeto a la norma emanada del conocimiento filosófico es un punto esencial en él. Tanto en la *República* como en las *Leyes* la comunidad se encuentra sometida a lo que se conoce como "el imperio de la ley". Este aspecto diferencia el proyecto platónico de las utopías cristianas como la de Agustín de Hipona o las milenaristas como la de

¹⁷ Aunque en un sentido diferente, la idea de un movimiento natural del universo hacia dios vuelve a aparecer en Charles Fourier, quien supone que los males de la sociedad provienen de que los seres humanos se empeñan en ir en una dirección contraria a ese movimiento de atracción universal.

Gioacchino da Fiore. Éste último coloca al final de la historia la "edad del Espíritu Santo", en la que los hombres tendrán un contacto directo con dios. La Ciudad de Dios agustiniana también terminará en la felicidad eterna, con el reinado directo de la trinidad (*Ciudad de Dios* XII, 3), los hombres sólo deben esperar, llevando una vida santa, pero la realización definitiva del reinado divino no depende de ellos. Un caso especial es el de Henri Claude de Rouvroy, conde de Saint-Simon, quien en su *Nouveau Christianisme* propone una reforma social basada en una vuelta a lo que él considera el cristianismo originario. La recuperación del cristianismo significa para Saint Simon conservar el núcleo moral de la religión tal cual florecía en la Iglesia primitiva: la preservación del bienestar moral y físico de los pobres.

La dependencia del conocimiento que pueda adquirir el ser humano explica la importancia que atribuye Platón a la formación del estamento gobernante. Mas la formación no es el único elemento determinante, hay también una precisa selección de las naturalezas más aptas para recibir la educación y una selección continua de los más aptos para alcanzar las posiciones más elevadas dentro de la jerarquía social. La *República* de Platón se basa en la diferencia entre los seres humanos. La especialización que es la base de la justicia que ha de imperar en la ciudad, según el principio de que cada uno debe ejercer la función para la que es más apto implica también una clara especialización en la educación que recibe cada uno de los estamentos.

La concepción platónica tuvo una recepción dispar. En lo que hace a la unión de conocimiento y poder, pueden encontrarse ecos en diferentes utopías, no así en la división en estamentos, basada fundamentalmente en una diferencia natural que es la base de la educación. En la Utopía descrita por Rafael, hay una selección de los más aptos para la actividad intelectual, pero hay una educación universal para todos, más semejante a las *Leyes* que a lo que conocemos de la *República*. Existe una instrucción humanística universal junto a una más especializada para los más aptos, mientras que toda la población se dedica a la formación intelectual en las horas libres (158, 5-11). A las lecciones de letras deben concurrir obligatoriamente todos los que han sido elegidos para el aprendizaje, pero que están abiertas a todos aquellos que deseen visitarlas (128, 3-8). Los utopienses, aunque no conocían a los filósofos antiguos, habían descubierto los mismos conocimientos que aquéllos en música, matemáticas y dialéctica. No es claro a qué tipo de dialéctica se refiere, aunque por lo que sigue, es probable que se refiera a la lógica clásica y no a la dialéctica en

sentido platónico. La filosofía ocupa un lugar como *ancilla theologiae* semejante a su posición en la época (160, 26-30). El sistema de gobierno que describe Rafael se acerca más a una constitución mixta con un monarca o gobernador de por vida y con magistrados electos anualmente.

La *Christianopolis* de Johann Valentin Andreae (1619), también pone el acento en la formación de los ciudadanos. Contiene un detalladísimo programa de estudio que incluye desde ciencias naturales hasta metafísica, teosofía y teología.

En la *Ciudad del sol*, contrariamente, la educación es universal: todos reciben la misma educación y se educan en todas las artes:

"E s'allevan tutti in tutte l'arti. Dopo gli tre anni li fanciulli imparano la lingua e l'alfabeto nelle mura, camminando in quattro schiere; e quattro vecchi li guidano e insegnano, e poi li fan giocare e correre, per rinforzarli, e sempre scalzi e scapigli, fin alli sette anni, e li conducono nell'officine dell'arti, cosidori, pittori, orefici, ecc.; e mirano l'inclinazione. Dopo li sette anni vanno alle lezioni delle scienze naturali, tutti; ché son quattro lettori della medesima lezione, e in quattro ore tutte quattro le squadre si spediscono; perché, mentre gli altri si esercitano col corpo, o fan gli pubblici servizi, gli altri stanno alla lezione. Poi tutti si mettono alle matematiche, medicine ed altre scienze, e ci è continua disputa tra di loro e concorrenza; e quelli poi diventano ufficiali di quella scienza, dove miglior profitto fanno, o di quell'arte meccanica, perché ognuna ha il suo capo. Ed in campagna, nei lavori e nella pastura delle bestie pur vanno a imparare; e quello è tenuto di più gran nobiltà, che più arti impara, e meglio le fa. Onde si ridono di noi, che gli artefici appellamo ignobili, e diciamo nobili quelli, che null'arte imparano e stanno oziosi e tengon in ozio e lascivia tanti servitori con roina della repubblica." ("Se educan todos en todas las artes. A partir de los tres años, los niños aprenden la lengua y el alfabeto en los muros, caminando en cuatro ringleras, y cuatro viejos los guían y les enseñan y luego los hacen jugar y correr, para fortalecerlos y siempre descalzos y desgredados hasta los siete años y los conducen a los talleres del arte, costureros, pintores, orfebres, etc. y observan su inclinación. A partir de los siete años van a las lecciones de ciencias naturales, todos, porque hay cuatro lectores de la misma lección y en cuatro horas se mandan los cuatro grupos, porque mientras uno se ejercitan con el

cuerpo o hacen servicios públicos, los otros oyen la lección. Luego, todos se dedican a las matemáticas, la medicina y otras ciencias, y allí la disputa y competición entre ellos es continua y luego se convierten oficiales de aquella ciencia que más han aprovechado o de aquel arte mecánico, porque cada uno tiene su jefe. En el campo, en los trabajos y en el pastoreo de los animales también van a aprender y se lo considera, además un gran signo de nobleza, quien más artes aprende y mejor las practica. Por eso se ríen de nosotros que llamamos innobles a los artesanos y decimos nobles a aquellos que no aprenden ningún arte y están ociosos y tienen con ocio y lascivia tienen tanto servidores para ruina de la república").

El ideal de la superación de la división del trabajo, sobre todo de la distinción entre trabajo manual e intelectual está claramente expresado en la obra de Campanella. A pesar de las aparentes semejanzas con la *República*, ésta es una diferencia esencial. La especialización que resulta de la práctica de las diferentes ciencias presupone una concepción democrática de la igualdad natural que tiene como resultado el desarrollo de diferentes aptitudes, una concepción completamente contraria a la platónica.

La elección de los magistrados en cada arte se produce entre los mejores, que son elegidos también por sus aptitudes, y Campanella presenta una forma peculiar de la unión de poder y conocimiento:

"Gli ufficiali poi s'eleggono da quelli quattro capi, e dalli mastri di quell'arte, li quali molto bene sanno chi è più atto a quell'arte o virtù, in cui ha da reggere, e propongono in Consiglio, e ognuno oppone quel che sa di loro. Però non può essere Sole se non quello che sa tutte l'istorie delle genti e riti e sacrifici e repubbliche ed inventori di leggi ed arti. Poi bisogna che sappia tutte l'arti meccaniche, perché ogni due giorni se n'impara una, ma l'uso qui le fa saper tutte, e la pittura. E tutte le scienze ha da sapere, matematiche, fisiche, astrologiche. Delle lingue non si cura, perché ha l'interpreti, che son i grammatici loro. Ma più di tutti bisogna che sia Metafisico e Teologo, che sappia ben la radice e prova d'ogni arte e scienza, e le similitudini e differenze delle cose, la Necessità, il Fato, e l'Armonia del mondo, la Possanza, Sapienza e Amor divino e d'ogni cosa, e li gradi degli enti e

corrispondenze loro con le cose celesti, terrestri e marine, e studia molto bene nei Profeti ed astrologia. Dunque si sa chi ha da esser Sole, e se non passa trentacinque anni, non arriva a tal grado; e questo officio è perpetuo, mentre non si trova chi sappia più di lui e sia più atto al governo" ("Los oficiales se eligen luego de aquellos cuatro jefes y de los maestros de aquel arte, los que saben muy bien quién es el más apto para ese arte o virtud en la que ha de mandar y lo proponen al Consejo, y cada uno hace la propuesta de aquel que conoce de ellos. Sin embargo, sólo puede ser Sol aquél que conoce todas las historias de los pueblos, ritos, sacrificios, repúblicas e inventores de leyes y arte. También es necesario que sepa todas las artes mecánicas, porque cada dos días se aprende una de ellas, pero el uso aquí las hace saber todas, y la pintura. También conoce todas las ciencias matemáticas, físicas, astrológicas. De las lenguas no se preocupa, porque tiene los intérpretes que son sus gramáticos. Sobre todo debe ser metafísico y teólogo, conocer bien el fundamento y la demostración de todo arte y ciencia, así como las semejanzas y diferencias de las cosas, la necesidad, el destino y la armonía del mundo, la potencia, sabiduría, el amor divino y el de todas las cosas, los grados de los seres y su correspondencia con las cosas celestes, terrestres y marinas, y estudia muy bien en los profetas y astrología. Por tanto, se sabe quién ha de ser Sol y si no tiene más de treinta y cinco años no llega a ese rango. Este cargo es perpetuo, mientras no se encuentre quien sepa más que el y sea más apto para el gobierno.")

La jefatura es perpetua, pero está sometida a un régimen competitivo que no existía en el esquema platónico. A la objeción aristotélica de Ospitalario —el conocimiento teórico no implica la capacidad real de gobierno, responde el Genovés:

"Io dissi a loro questo, e mi risposero: "Più certi semo noi, che un tanto letterato sa governare, che voi che sublimate l'ignoranti, pensando che siano atti perché son nati signori, o eletti da fazione potente. Ma il nostro Sole sia pur tristo in governo, non sarà mai crudele, né scelerato, né tiranno un chi tanto sa. Ma sappiate che questo è argomento che può tra voi, dove pensate che sia dotto chi sa più grammatica e logica d'Aristotile o di questo o quello autore; al che ci vol sol memoria servile, onde l'uomo si fa inerte, perché non contempla le cose ma li libri, e s'avvilisce

l'anima in quelle cose morte; né sa come Dio regga le cose, e gli usi della natura e delle nazioni. Il che non può avvenire al nostro Sole, perché non può arrivare a tante scienze chi non è scaltro d'ingegno ad ogni cosa, onde è sempre attivissimo al governo. Noi pur sappiamo che chi sa una scienza sola, non sa quella né l'altre bene; e che colui che è atto a una sola, studiata in libro, è inerte e grosso. Ma non così avviene alli pronti d'ingegno e facili ad ogni conoscenza, come è bisogno che sia il Sole. E nella città nostra s'imparano le scienze con facilità tale, come tu vedi, che più in un anno qui si sa, che in diece o quindici tra voi, e mira in questi fanciulli."

"Nel che io restai confuso per le ragioni sue e la prova di quelli fanciulli, che intendevano la mia lingua; perché d'ogni lingua sempre han d'esser tre che la sappiano. E tra loro non ci è ozio nullo, se non quello che li fa dotti; che però vanno in campagna a correre, a tirar dardo, sparar archibugi, seguitar fiere, lavorare, conoscer l'erbe, mo una schiera, mo l'altra di loro.

"Li tre ufficiali primi non bisogna che sappiano se non quell'arti che all'offizio loro partengono. Onde fanno l'arti comuni a tutti, istoricamente imparandole, e poi le proprie, dove più si dà uno che un altro: così il Potestà saprà l'arte cavalierasca, fabricar ogni sorte d'armi, cose di guerra, machine, arte militare, ecc. Ma tutti questi ufficiali han d'essere filosofi, e più, ed istorici, naturalisti ed umanisti" ("Les dije eso y me respondieron: 'Estamos más seguros de que un erudito tan grande sabe gobernar que vosotros que eleváis a los ignorantes, pensando que son aptos porque nacieron señores, o elegidos por un partido poderoso. Por el contrario, nuestro Sol, aunque fuera vituperable en el gobierno, no será jamás cruel, malvado ni tirano uno que sabe tanto. Mas sabed que éste es un argumento que también es poderoso entre vosotros, cuando pensáis que es docto quien más gramática sabe y lógica de Aristóteles o de este o aquel autor, para lo que es necesario sólo memoria servil, con la que el hombre se hace perezoso, porque no contempla las cosas, sino los libros y envilece su alma en esas cosas muertas y no sabe siquiera cómo Dios gobierna las cosas, ni los usos de la naturaleza y de las naciones, algo que no puede sucederle a nuestro Sol, porque a tanta ciencia no puede llegar quien no sea listo en todo, por lo

que siempre es muy activo en el gobierno. Nosotros sabemos que quien sabe una sola ciencia no sabe bien ni ésta ni otras y que aquel que es apto en una cosa sola, estudiada en un libro es perezoso y corto de ingenio. Mas esto no suceda a los rápidos de ingenio y aptos para todo conocimiento, como es necesario que sea el Sol. En nuestra ciudad se aprenden las ciencias con una facilidad tal, como tú ves, que aquí se aprende más en un año que en diez o quince entre vosotros y contempla nuestros niños.

"Quedé confuso por las razones tuyas y la prueba de aquellos niños que entendían mi lengua porque de todas las lenguas siempre ha de haber tres que sepan. Entre ellos sólo existe el ocio que los hace doctos, van al campo a correr, a tirar flechas, disparar arcabuces, perseguir las fieras, trabajar, conocer las hierbas, unas veces un grupo y otras otro").

Volvemos a comprobar aquí la generalización del ideario filosófico, su democratización, frente a la concepción aristocrática de Platón. La diferencia estriba en que todos los ciudadanos de la Ciudad del Sol son filósofos.

(4) Los aspectos analizados hasta el momento apuntan a otra peculiaridad del estado platónico que ya he mencionado, la estricta división en estamentos según la naturaleza de los ciudadanos. La *República* está organizada según una división de la naturaleza humana en tres clases: los pusilánimes, pasivos o tranquilos -caracteres muy aptos para la reflexión, pero poco inclinados a la acción, muy capaces de aprender, pero ineptos para mandar y organizar-, los agresivos, nerviosos o activos –caracteres ideales para la acción, pero irreflexivos y duros de entendederas- y los filósofos –caracteres que tienen tanto la capacidad de reflexión como la disposición a la acción práctica. Esta distinción es previa a la estructuración del estado y es su fundamento, puesto que el primer acto del legislador es la selección de los caracteres filosóficos que son los que luego, a través de la educación, han de ocupar los diferentes puestos de mando. La diferencia es, por tanto, la base de la estructura del estado, un rasgo que no pervive en las utopías renacentistas y, mucho menos, en las posteriores. La diferencia entre los ciudadanos es también la base de la noción de igualdad y de justicia que defiende Platón y que se expresa en la noción de igualdad

geométrica. Calípolis no es la concreción de la justicia, sino una de las posibles formas que puede asumir la justa distribución de honores y deberes, la propia de los griegos. El modelo platónico no tiene aspiraciones de universalidad, entre otras cosas, porque en Platón no existe, a pesar de los esfuerzos que se han hecho por encontrarla, una concepción del derecho natural. Las descripciones utópicas posteriores coinciden en la posición central que dan a la justicia. Bien es cierto que la idea de igualdad es más la de una igualdad democrática, no la concepción aristocrática de Platón. Son también diversas del estado de Calípolis en la medida en que se postulan como situaciones ideales aplicables en toda situación.

Por último, hay un aspecto que es peculiar de la *República* y es el hecho de que sea un modelo que tiene una doble dimensión, individual y social, como muestra el pasaje del final del libro noveno que he tratado al comienzo de esta exposición. Esta doble dimensión se debe a la estrecha relación existente entre el alma y la ciudad, que es, quizás, el fundamento ontológico de toda la construcción platónica. En esta forma, no se encuentran en las utopías sociales, aunque perdura en la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, para quien, como para Platón, en esa forma la ciudad de Dios está presente aquí y ahora y pervive mezclada con la ciudad terrena, (*duarum civitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas* "de dos ciudades, la una terrena y la otra celeste, que dijimos que en este mundo se encuentran pasajera y mutuamente entrelazadas y mezcladas" XI, 1; cf. Bloch 1959, II, 589).

En resumen, la recepción de la *República* en la historia del pensamiento utópico no ha sido en sus ideas centrales, sino en aspectos que en general se han mal interpretado. Su influencia ha sido mayor en la medida en que se la considera un proyecto político y en la importancia que dio al conocimiento y al arte político. Como tal, es un punto central en el camino de la reforma de la sociedad puesta en manos de los hombres y, en ese sentido, toda política es deudora del diálogo platónico, para bien y para mal, en especial en el hecho de convertir al hombre en el dueño de su propio destino. Las descripciones paradisíacas no necesitan de la técnica ni del conocimiento o se valen de muy pocos, como los béticos que encontró Telémaco en el relato de Fénelon (1677, II, 248-264), cuya descripción se asemeja más al estado de cerdos del segundo libro de la *República*. Platón aspira a construir una

sociedad mejor a través del conocimiento político y en este sentido sí puede ser considerado un precursor de los movimientos socialistas de los siglos XIX y XX.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, R. E., *The concise Oxford dictionary of current English*. Oxford 1990.
- Amerio, R. *Opere di Bruno e Campanella*. Milano-Napoli 1956.
- Andreae, J. V., *Reipublicae christianopolitanae descriptio*. Strasbourg 1619.
- Bisinger, J., *Der Agrarstaat in Platons Gesetzen*, Klio Beiheft 17 (N.F. 4), Leipzig [Aalen], 1925 [1963].
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* Frankfurt 1959.
- Bobonich, C., *Plato's Utopia recast*. Oxford 2002.
- Bonete, A. L., *The political wisdom of women in Aristophanes: A study of Lysistrata, Ecclesiazusae and Thesmophoriazusae*. Tesis doctoral Boston College 1989.
- Dtv Brockhaus Lexikon*, XIX Wiesbaden-München 1982.
- Casare, J. *Diccionario ideológico de la lengua española*. Barcelona 1977.
- Campanella, T., *La città del sole* a cura di M. Baldini, Roma 1995.
- Cohn, L. "Aristophanes", *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften*, II.1 Stuttgart 1895, 982 (ver paginación de todo el art.).
- Devoto, G.- Orli G. C., *Dizionario della lingua italiana*. Firenze 1971.
- Fénelon (François de Salignac de La Mothe), *Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère, ou les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. Paris 1677.
- De Figueiredo, C. *Grande dicionario da lingua portuguesa*. 23ª. Ed. Lisboa 1986.
- H.-G., Gadamer, "Platons Denken in Utopien", *Gymnasium* 90 (1983), 434-455. Ahora en: *Gesammelte Werke* Tübingen 1999 VII, 276-289.
- Gladigow, B., "Platons Staat und die Geshichte des Gedankenexperiments". H. Funke, *Utopie und Tradition*. Platons Lehre vom Staat in der Moderne. Würzburg 1987, 109-122.
- Kytzler, B., "Platonische Unorte". H. Funke, *Utopie und Tradition*. Platons Lehre vom Staat in der Moderne. Würzburg 1987, 17-31.

Lisi, F. L., "Die Stellung der 'Nomoi' in Platons Staatslehre: Erwägungen zur Beziehung zwischen 'Nomoi' und 'Politeia'. A. Havlicek-F. Karfik (eds.), *The Republic and the Laws of Plato*. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense. Prague 1998. 89-105

Müller, G., *Studien zu den platonischen Nomoi*. München 1951 (Zetemata 3).

Masaracchia, A., "Per l'interpretazione del II libro della *Repubblica*". R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura Greca da Omero all'età ellenistica*. Scritti in onore di Bruno Gentili. Roma 1993 II, 877-886.

Nightingale, A., "Writing/Reading a sacred text: a literary interpretation of Plato's *Laws*", *Classical Philology* 88 (1993), 279-300.

Petit Larousse illustré, Paris 1985.

Reybaud, L. *Études sur les Réformateurs contemporains, ou socialistes modernes*, Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen. Paris 1841.

de Rouvroy, Claude, *Nouveau Christianisme*.

Schöpsdau, Kl., Platon, *Nomoi (Gesetze)*. Buch I-III. Übersetzung und Kommentar von Kl. Sch. Göttingen, 1994 (Platon. *Werke*. Übersetzung und Kommentar IX,2).

Surtz, E.-Hexter, J. H. *The complete Works of St. Thomas More*. Vol. IV *Utopia*. New Haven-London 1965.

Süssmuth, H., *Studien zur neuzeitlichen Utopie*. München 1967.

Schwarz, F. F., "Utopische Pendelschläge. Zum erreichbaren und narrativen 'Unort' bei Bloch, Platon und Maracuse". H. Funke, *Utopie und Tradition*. Platons Lehre vom Staat in der Moderne. Würzburg 1987, 33-72.

Ussher, R. G., The staging of the *Ecclesiazusae*". *Hermes* 97 (1969), 22-37, ahora en: H. J. Newiger, *Aristophanes und die alte Komödie*. Darmstadt 1975 (Wege der Forschung 265), buscar página de WdF.